

O PROBLEMA DA JUSTIÇA NA ECONOMIA: UMA NOTA SOBRE A FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME E ADAM SMITH

Eduardo Correia

Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Av. Pasteur, 250, Praia Vermelha, CEP 22290-240, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

e-mail: pstmrio@nuca.ufrj.br

RESUMO Originalmente destinado a um seminário sobre ética em economia, o objetivo deste artigo é discutir a possibilidade de uma fundação puramente sentimental para a justiça, a partir da filosofia moral de David Hume e Adam Smith. A confrontação entre os textos de Hume e Smith é antecedida pela exposição dos impasses a que está sujeita a concepção de justiça fundamentada nas premissas “racionalidade instrumental” e “auto-interesse percebido pelo agente como anterior à interação social”, concepção que, evidentemente, é a da economia neoclássica. Conforme procura-se argumentar, as noções de sociabilidade e do princípio da simpatia desenvolvidas pelo iluminismo escocês fornecem um conjunto satisfatório de premissas alternativas. Em relação a Hume, Smith teria levado essa concepção alternativa de justiça às suas últimas conseqüências, superando um problema de dualismo motivacional e assim gerando uma base para a explicação de instituições sociais que se distingue tanto do que hoje chamamos de “individualismo metodológico” quanto do “coletivismo metodológico”.

Palavras-chave: filosofia moral escocesa, fundação motivacional da justiça, racionalidade

THE PROBLEM OF JUSTICE IN ECONOMICS: A NOTE ON THE MORAL PHILOSOPHY OF DAVID HUME AND ADAM SMITH

ABSTRACT Originally conceived as a lecture in a seminar program on Ethics and Economics, this paper aims at discussing the possibility of a purely sentimental foundation to justice, on the grounds of the moral philosophy of David Hume and Adam Smith. Before confronting these authors each to the other, the paper surveys the several deadlocks to which the conception of justice founded on the premises “instrumental rationality and self interest realized by the agent as prior to social in-

teraction” is liable — needles to say, conception which is the one akin to neoclassical economics. As we endeavor to show, the notions of sociability and of the principle of sympathy developed by the Scottish enlightenment provide satisfactory alternative premises. Compared to Hume, Smith would have taken this alternative conception of justice to its ultimate consequences, thus superating a problem of motivational dualism present in Hume and generating a basis to explaining social institutions which differs sharply from both what we call nowadays methodological individualism and holism.

Key words: Scottish moral philosophy; motivational foundation of justice; rationality

INTRODUÇÃO (UMA PALAVRA DE ADVERTÊNCIA)

Na tentativa de extrairmos dos filósofos morais escoceses do século XVIII contribuições ao debate sobre ética em economia, somos tentados a investigar diretamente as “características da natureza humana” que comportam um conteúdo substantivo e explícito quanto aos motivos da ação (por exemplo, o auto-interesse) e ao caráter da interação entre os homens (por exemplo, o *fellow-feeling*). Esse caminho direto parece de fato ser promissor, já que o quadro pintado pelos iluministas escoceses é bem mais rico do que o do indivíduo maximizador de utilidade da teoria neoclássica: vemos o homem dotado de auto-interesse e racionalidade instrumental, mas também da capacidade de considerar os outros como sujeitos e não apenas meios para se atingirem fins egoístas (*fellow-feeling*); temos a predisposição ao hábito, à estabilidade e ao desenvolvimento de um sistema de avaliação moral compartilhado por todos; vemos o homem dotado da prudência, da benevolência e de interesses morais que refletem diretamente a avaliação dos outros membros da sociedade. A partir desse material, podemos produzir explicações de longo alcance: da virtude estoíca do autocomando podemos derivar a prudência e daí traçar a divisão entre a *profligacy* da nobreza e de suas “coortes” e o espírito industrioso das *middle-classes*, divisão essa que fundamentou “cientificamente” mais de um corolário de política na economia clássica. Dessa mesma maneira, o próprio Adam Smith vê a divisão do trabalho como simples desdobramento da tendência humana à troca, que se manifesta tanto no comércio quanto na linguagem.

Mas, prosseguindo assim, há-de se enfrentar dificuldades: como conjugar, em um indivíduo, as influências dos diferentes e às vezes conflitantes motivos da ação, tais como o desejo de melhora na condição material e o altruísmo? Que características da natureza humana devemos escolher como relevantes para a explicação de instituições complexas, como um sistema de regras de justiça? — e essas regras, operam elas qual obstáculos exteriores a uma conduta injusta, ou por apelo a algum princípio interior como a benevolência, produzindo uma conduta justa? Essas questões, a propósito, não encontram para os filósofos morais resposta em qualquer das duas reduções entre indivíduo e sociedade que nós economistas costumamos chamar de “holismo” e de “individualismo” metodológicos. Se não por mais nada, é na perspectiva de rompimento com esse círculo de fogo, na verdade ontológi-

co, que encontramos a maior recompensa em abandonarmos momentaneamente as já batidas trilhas do estudo e crítica dos “postulados comportamentais” da teoria neoclássica, para nos defrontarmos com textos filosóficos que antecedem as formulações esquemáticas ou teóricas.

A abordagem que defendemos para o estudo da ética na filosofia moral parte do reconhecimento de que os escoceses pertencem a uma vertente que se pode chamar, em termos atuais, de “psicológica”. O desenvolvimento dessa vertente culminará não numa detalhada tipologia de regras de convívio entre os homens, de conteúdos e características da sua associação, mas numa compreensão do modo de operação da moralidade, da relação entre a “psicologia e os vínculos sociais”.¹ A esse respeito, Glenn Morrow comenta num texto comemorativo dos 160 anos da *Riqueza das nações*:

As ethical enquiry proceeded, two problems began to stand out as distinct from one another: the problem of the content of morality, or the nature of right (or virtue, or ought), and the problem of the moral faculty by which we distinguish between right and wrong, [and] come to judge certain actions good and certain characters virtuous.²

Claramente, essa referência à psicologia não significa apenas que a interferência dos “valores morais” e “princípios éticos” sobre o comportamento humano em sociedade dá-se unicamente na instância individual; ou, por outra, que somente através do indivíduo esses valores e princípios adquirem sentido ou efetividade. Importa, principalmente, *como* se dá tal interferência; como, através dela, se constituem as próprias faculdades da natureza humana, num processo radical de socialização.

1. O PROBLEMA DA JUSTIÇA

1.1 A abordagem utilitária da justiça: auto-interesse e racionalidade instrumental

Não é uma novidade dizer que a questão da justiça diz respeito à economia neoclássica. Pelo menos desde as origens da teoria da escolha pública os economistas têm noção de que consumir sua dotação inicial, ou então trocá-la, ou ainda empregá-la na produção em troca de uma remuneração, não constitui a primeira decisão que se apresenta aos “indivíduos racio-

nais”; especialmente quando se leva em conta que o equilíbrio geral não é uma hipótese histórica, pela qual os indivíduos concretos já apareceriam inseridos num regime de propriedade ou sistema jurídico preexistente. Pelo contrário, as concepções de racionalidade e de interação social de que a economia neoclássica é depositária obrigaram-na a fornecer uma explicação de caráter contratualista para a origem da propriedade privada.

Como se sabe, a abordagem do problema deu-se nos termos de um dilema do prisioneiro iterado,³ identificando-se o estabelecimento da propriedade privada ou da justiça com o resultado do equilíbrio cooperativo. Nesse ponto, o arcabouço analítico da teoria dos jogos estaria apenas fornecendo o tratamento formal de uma situação de interação estratégica há muito reconhecida pelos precursores das ciências sociais.

David Hume, por exemplo, classifica a justiça como uma virtude *artificial*, no sentido de algo calculado racionalmente e convencionado socialmente. Quanto à convenção de respeitar o direito à propriedade, ou de se abster das possessões dos outros,

(...) it arises “by a slow progression, and by our repeated experience of the inconveniences of transgressing it (...) This experience assures us still more, that the sense of interest has become common to all our fellows, and gives us a confidence of the future regularity of their conduct: And ’tis only on the expectation of this, that our moderation and abstinence are founded”.⁴

Tomando o trecho supracitado de Hume, que Cudd (1993) aponta como ancestral do pressuposto de que expectativas mútuas iteradas são importantes para a racionalidade estratégica, temos uma base para explicar a origem da justiça a partir de um *auto-interesse* percebido pelo agente como anterior à interação social e de uma *racionalidade instrumental* que não atua diretamente sobre os desejos (fins da ação, o Bem do agente) nem sobre sua própria conduta.⁵

David Gauthier suggests that in the Treatise Hume holds that the virtue of justice is nothing other than *self-love* “redirected towards its fuller satisfaction through its own restraint by the conventionally instituted laws of society”. [grifo meu]⁶

Para o nosso argumento, que se detém na “virtude” da justiça, ou seja, na disposição ou motivação para obedecer regras, abster-se da propriedade

dos outros etc., não é decisivo saber se as instituições concretas garantidoras da justiça (os códigos de leis, tribunais etc.)⁷ surgiram por um processo miópico análogo à seleção natural, sendo portanto fundamentadas no hábito, ou então se elas resultam de um cálculo de dor e prazer de longo prazo, sendo portanto fundamentadas (aparentemente) na razão. Mas, suponhamos que seja o último caso, por ele radicar a racionalidade nos agentes e assim se afastar mais dos paradigmas funcionalistas, organicistas etc.

Assim, consideremos em primeiro lugar a “operação normal” e cotidiana da justiça: que a razão não atue diretamente sobre a conduta, antes dispondo mecanismos sancionadores de recompensas e punições, está obviamente de acordo com a “teoria da ação” humeana⁸ — ao falar nos “limites da razão humana” e ao negar à razão o comando de nossas paixões, Hume estava transpondo para seu modelo de explicação das ações humanas como *springs* das paixões a hipótese mecanicista pela qual Newton excluía a intervenção divina direta sobre as operações da natureza: assim como só é possível a mudança do estado (de repouso ou movimento) de um corpo através do contato com outro corpo, o homem só pode obstar o impulso de usufruir livremente os bens produzidos pelo trabalho alheio se a isso estiver associada uma perspectiva de dor imediata (punição).

Consideremos a seguir o contexto, diferente, da fundação/estabelecimento da justiça: se aceitarmos a teoria da ação humana, tampouco aqui poderemos reservar à razão um papel exclusivo, ou mesmo o estatuto ontológico de que a partir de alguma verdade racional deduz-se a necessidade da justiça; pois à racionalidade caberia antes identificar a cadeia causal na qual uma vingança se segue a um ato de expropriação, e aquela na qual, do livre uso da força e da guerra de todos contra todos, decorreriam escassez e insegurança generalizadas — o que em si não exclui a possibilidade de que seja vantajoso iniciar a interação social de forma belicosa, através do roubo, desde que os agentes procurem maximizar seus ganhos dando importância apenas ao presente imediato. É por isso que a virtude da justiça depende também, além do auto-interesse e da racionalidade instrumental, de uma “qualidade mental”, a força de vontade (*strength of mind*), que é o objeto próprio de aprovação moral, e pela qual os agentes são capazes de propositalmente sacrificar os ganhos imediatos em nome de ganhos (por exemplo, segurança) no futuro.⁹

Em consonância com a orientação anti-racionalista de Hume, tomaremos a *strength of mind* como um *estado motivacional* do agente, em oposição ao que seria uma base ou razão para agir. Mais especificamente, também assumiremos que a *strength of mind* é tal que (i) sua posse ou presença é um dado que em si mesmo nada acrescenta ao nível máximo da utilidade total (intertemporal) do agente ou do agregado de agentes; (ii) ela não traz qualquer determinação para o conteúdo do Bem do agente (poderíamos pensar, equivalentemente, que a *strength of mind* não afeta a utilidade instantânea ou a preferência) — portanto, determinando apenas como as sensações de dor e prazer devem ser distribuídas ao longo do tempo de modo a maximizar a utilidade total.

Com isso, poderemos agora fornecer uma caracterização da justiça através da articulação entre o que Rawls¹⁰ chama de *aspecto interno* e *aspecto externo das regras*. Para o observador, o último simplesmente enuncia o conteúdo da regra aplicada, independentemente da aceitação geral; já o primeiro está na base do que Hume entende por “convenção” — trata-se da disposição para aceitar a regulação da nossa própria conduta por regras. Enquanto o conteúdo das regras não é inteligível a partir da subjetividade individual apenas, a convenção requer justamente *referência a alguma força de origem subjetiva* e individual como condição para a efetividade do conteúdo da regra, ou então *referência ao Bem do agente*.

Finalmente, assumindo que a concepção hedonista da vontade (*will*) de Hume engloba essas duas referências subordinando a primeira à segunda (isto é, o agente é motivado pela expectativa de prazer ou repulsa à dor), temos que: um certo bem pode ser promovido por vários meios, meios que são os conteúdos (particulares) das regras; tais meios dependem certamente da concorrência do entendimento — daí, como vimos, a justiça ser considerada uma virtude artificial; além disso, podemos notar que, confortavelmente, a articulação do aspecto interno com o externo da lei corresponde à articulação vontade-entendimento na moralidade em geral.

Aparentemente, não há incompatibilidade dessa concepção de justiça com os princípios da “natureza humana” e em particular com as instâncias e operações da “faculdade moral” desenvolvidas pela filosofia moral da corrente “sentimentalista”.¹¹ De um ponto de vista formal, a única vulnerabilidade desse casamento está no abandono inevitável da pretensão de impu-

tarmos às regras da justiça papel ativo de regulação da conduta. Pois quando temos o auto-interesse como motivação (a idéia de obrigação natural capturando o pensamento prático da pessoa justa) e a *strength of mind* como traço de caráter (a idéia de aprovação moral capturando o pensamento avaliativo dos outros membros da sociedade), práticas estruturadas por regras só podem ser inteligíveis na sua mais completa exterioridade, a saber: em termos das suas conseqüências em oposição ao seu significado.

1.2 Os impasses da concepção utilitária

Diante da impossibilidade de existirem regras que precedem e predeterminam a ação, devemos conceber que o homem tem uma atitude ativa com relação à justiça. Mesmo que as regras da justiça entrem na determinação da conduta de uma maneira diferente daquela pela qual as “regras gerais” e o “hábito” operam na psicologia humeana, onde “*we extend our motives beyond those very circumstances, which give rise to them, and form something like general rules for our conduct*”,¹² ainda assim, tal diferença só pode ser uma contribuição do entendimento, ou melhor, da racionalidade instrumental: não acidentalmente, é apropriado identificar a justiça na sua fundação com um artifício da razão e na sua operação normal com um dispositivo, em analogia total ao caso tão conhecido de “Ulisses e as sereias”.¹³ Nesse ponto, lança-se luz sobre o “individualismo metodológico” da teoria dos jogos: ainda que o estabelecimento da justiça traga solução para um problema “coletivo” (ou, se quisermos, entre indivíduos), ele não envolve qualquer diálogo entre esses indivíduos — bem ao contrário, a decisão de “*bind oneself*” pelas regras da justiça (ou pela ordem de ser amarrado a uma cadeira após ter usado haxixe) decorre de um diálogo interno, de uma disputa entre facções do sujeito, cada uma delas com “opiniões” distintas sobre a linha de conduta que maximizará o bem-estar total. Não há intersubjetividade: minhas preferências não sofrem qualquer alteração pelo fato de eu conhecer as preferências dos outros indivíduos, quer eles figurem ou não em minha função utilidade; suas preferências e estratégias reveladas pelo curso de ação são no limite hipóteses de uma *rationale* que me permitirá associar, com determinada probabilidade, a cada curso de ação meu uma resposta em termos de dor ou prazer.

E, contudo, não haveria problema nenhum nisso, e seria apenas denunciador de uma pretensão nominalista da natureza humana o fato de as leis

formalmente (textualmente) regularem a conduta, não fosse já de há muito ter-se observado que *o posicionamento dos indivíduos perante as regras da justiça* não coincide com o que decorre da concepção de justiça que acabamos de delinear.¹⁴ Em muitos casos e sociedades concretas, os indivíduos não adotam um comportamento estratégico diante das leis,¹⁵ o que nos coloca diante da tarefa de negar o conjunto de premissas (“racionalidade instrumental” e “auto-interesse anterior à interação social”).

O caminho adotado pelo próprio Hume nunca foi o de uma negação frontal, ao custo de ter gerado graves problemas de incompatibilidade com sua teoria da ação e de circularidade lógica (que ele próprio chamava de *sophistry*). Com efeito, assim se deu ao evocar o senso de dever (*sense of duty*) como o único motivo apropriado para a justiça, e ao defini-lo como significando que a justiça é objeto de aprovação moral.¹⁶ Pois isso implica que *a motivação para ser justo depende da obrigação moral da justiça*, ou seja, que a obrigação moral é *anterior* à motivação; o que por sua vez não pode ser sustentado se pretendermos conservar as seguintes proposições humanas básicas: que a obrigação moral decorre de um sentimento de aprovação ou reprovação, e que o objeto de aprovação ou reprovação, sendo um objeto de amor ou ódio, não pode ser um ato ou ação, mas sim um traço de caráter ou motivação do sujeito que identificamos pela interpretação da ação manifesta.

Tampouco se mostra satisfatório desviar-se do problema acima, o da compatibilidade com as operações da faculdade moral, apelando para a outra face da moralidade, a da *natureza do Bem* do agente (que Smith sintetizaria depois através de uma “lista de virtudes”):

It is only the moral sentiment and our tendency to love and hate ourselves on the strength of our virtue and vice that give us moral interests that make the just life advantageous (...) [Esses interesses morais são] inward peace of mind, consciousness of integrity, a satisfactory review of our own conduct.¹⁷

A precariedade desse recurso fica patente ao constataremos que a conduta virtuosa, isto é, capaz de atender aos interesses morais, tanto pode ser a prática incondicional das prescrições da justiça quanto a prática da *sensible knavery*, desde que essa prática vise ao bem do agente e portanto receba aprovação dos outros. Mesmo que identifiquemos os “interesses morais” com sentimentos decorrentes da aprovação/reprovação dos outros, a socia-

bilidade aparece aí meramente como a instância em que se desdobra mecanicamente a busca do bem individual, e em que se revela a natureza desse bem enquanto evidência. Não podemos obter qualquer determinação sobre o conteúdo dos atos justos ou sobre o caráter do comportamento dos indivíduos diante das leis porque as determinações teóricas se restringem ao trânsito *Bem do agente* \Rightarrow *aprovação social*.¹⁸ Porém, algo diferente ocorre quando se vincula a experiência da sociabilidade à experiência da reflexão:

To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves, the desires or aversions, the joys or sorrows, which those objects excited, though of all things the most present to him, could scarce ever be the objects of his thoughts. The idea of them could never interest him so much as to call upon his attentive consideration. The consideration of his joy could in him excite no new joy, nor that of his sorrow any new sorrow, though the consideration of the causes of those passions might often excite both. Bring him into society and all his own passions will immediately become the causes of new passions. He will observe that mankind approve some of them and are disgusted by others. He will be elevated in the one case and cast down in the other; his desires and aversions, his joys and sorrows, will now often become the causes of new desires and aversions, new joys, and new sorrows: they will now, therefore, interest him deeply and often call upon his most attentive consideration.¹⁹

O que a “sociabilidade” traz para a apreensão do Bem do agente? Esperamos em vão obter como resposta: tal conteúdo. Em vez disso, obtemos: *a reflexão*. E devemos assim mesmo, sem qualquer aporte para o conhecimento da natureza do Bem — mas sim para o conhecimento da “modalidade” do Bem —, sem qualquer hipótese sobre uma benevolência inata, chegar a uma nova concepção de justiça. Veremos que, com o auxílio de uma noção adicional, *generalidade*, encontra-se na operação do *espectador imparcial* smithiano resposta aos problemas de fundamentação motivacional da justiça que acabamos de discutir — eis a “tese central” do presente artigo.

Mas essa proposição, parece-nos, só pode ser satisfatoriamente defendida mediante uma definição rigorosa e “conveniente” do conceito de espectador imparcial, a fim de evitar que a relação entre a operação do espectador e a concepção não estratégica (ou “não utilitária”) da justiça não passe de uma tautologia formalmente válida. Essa definição, por sua vez, partirá de

uma reapresentação daquele princípio da natureza humana que está na origem dos “sentimentos morais”: a *simpatia*, sobre a qual procuraremos traçar uma divergência acentuada entre Hume e Smith.

1.3 O princípio da simpatia e a concepção sentimentalista da justiça

Hume e a moralidade sem reflexão

É possível identificar, como faz Mackie (1980), uma coerência da psicologia (ou teoria) da ação humeana com uma concepção da moralidade radicalmente sentimentalista (aqui, no sentido de anti-racionalista), a ponto de Hume chegar a dizer que um julgamento moral, por exemplo de *reprovação*, não passa do comunicado de que uma particular conduta despertou, num particular observador, um peculiar *sentimento de desprazer* — ou seja, a mensagem de reprovação recebida pelo agente vai influenciá-lo não porque ela o leve a reconhecer uma falha no seu caráter ou uma relação de inadequação entre sua conduta e uma situação objetiva, mas simplesmente porque a reprovação se converte imediatamente em mais uma das paixões que o movem, alterando a estrutura de incentivos, obstando uma paixão original de sentido contrário. Não obstante o pensamento humeano forneça uma explicação do papel dos julgamentos morais na regulação da conduta individual, não se pode falar ainda em “moralidade”, ou virtude, dentro dos marcos desse sentimentalismo estrito, anti-racionalista. A rigor, as regras de conduta ainda não existem, ou pelo menos não são socialmente operantes, pois não passam de generalizações indutivas que podemos fazer a partir dos julgamentos morais, os quais precisam estar sendo continuamente exercidos para que a conduta individual seja influenciada.

Isso certamente não quer dizer que no mundo mecanicista do “jogo de sentimentos” humeano não esteja contemplada a possibilidade do bem e da harmonia, desde que pela educação, pela prática das “colisões amigáveis” com a opinião alheia, nossa aprovação venha a estar naturalmente dirigida para as paixões e ações adaptadas ao bom funcionamento de um “sistema maior”, no nosso caso a sociedade. Nesse processo, faz-se necessária a concorrência de uma outra faculdade da natureza humana, a *imaginação*, para estabelecer a conexão entre o que é “útil” ou “adaptativo” e o que é belo e agradável, sendo só daí, de um peculiar sentimento agradável, que emerge a aprovação.²⁰

Já quando nos deslocamos das considerações de utilidade pública para as relações particulares, para aquelas ações cujo alcance é restrito ao plano interpessoal, o que garante que o julgamento moral não seja arbitrário é o *princípio da simpatia*, pelo qual o observador é capaz de compartilhar o prazer proporcionado a seus semelhantes pelas ações virtuosas:

Suponha-se que acabamos de entrar em um aposento confortável, cálido e bem arrumado. É claro que sentiremos prazer em sua simples contemplação, porque ele nos comunica as agradáveis idéias de bem-estar, satisfação e prazer. Surge o dono da casa, hospitaleiro, bem-humorado e afável — um detalhe que certamente embeleza o conjunto — e é difícil deixarmos de refletir, com prazer, sobre a satisfação obtida por todos os que tratam com ele e recebem seus bons serviços. Todos os membros de sua família, pela liberdade, tranqüilidade, confiança e serena satisfação difundidas em suas fisionomias, expressam suficientemente sua felicidade. Sinto uma agradável *simpatia* à vista de tanta alegria, e não posso deixar de considerar com as mais prazerosas emoções a fonte da qual ela brota. [grifo meu]²¹

A operação do princípio da simpatia tem como condição necessária uma certa “uniformidade da natureza humana”, tema sobre o qual Hume muito insistiu, tanto na teoria moral quanto na do conhecimento. Talvez a mais famosa expressão disso encontre-se na “analogia das cordas”:

The minds of all men are similar in their feelings and operations, nor can anyone be actuted by any affection, of which all others are not, in some degree, susceptible. As in stings equally wound up, the motion of one communicates itself to the rest; so all the affections readily pass from one person to another, and beget correspondent movements in every human creature.²²

Entretanto, a descrição do julgamento moral não está completa tão-somente por referência ao princípio da simpatia ou a uma transmissão direta de sentimentos. Note que para Hume o que é compartilhado pelo observador não é tanto a gratidão por um benefício mas os próprios efeitos da ação ou caráter benéfico, despertando no observador um sentimento agradável, correlato à gratidão, que então o leva à aprovação moral. E sendo muitas vezes necessário imaginar ou calcular efeitos das ações e traços de caráter, há nesse mecanismo uma mediação do entendimento ou “consequencialismo”, o que aliás nos permite entender como é possível a Hume conjugar sentimentalismo e utilidade (pública ou privada) como critério de julgamento moral.

Moral good and evil are certainly distinguished by our sentiments, not by reason: but these sentiments may arise either from the mere species or appearance of characters and passions, or from reflections on their tendency to the happiness of mankind, and of particular persons.²³

Agora, demonstrar que o princípio da simpatia também está na base da aprovação às virtudes artificiais como a justiça talvez tenha sido a maior dificuldade da teoria moral de Hume. Isso por duas razões: em primeiro lugar porque, em se tratando de sentimentos “vívidos”, a operação do princípio da simpatia seria afetada pela proximidade entre a pessoa que sofre e a que faz o julgamento moral,²⁴ frustrando uma desejável imparcialidade do julgamento; em segundo lugar porque a operação da justiça, tomada em suas unidades mínimas e isoladas, digamos, ato a ato, decisão a decisão de uma corte, por vezes opõe-se aos sentimentos espontâneos e inclinações naturais do observador: “*Judges take from a poor man to give to a rich; they bestow on the dissolute the labour of the industrious (...)*”²⁵

Teremos oportunidade, logo adiante, de examinar com maior cuidado pelo menos um desses problemas, assim como as soluções avançadas por Hume. Por ora, é importante retermos: o desafio de fornecer uma fundamentação sentimentalista (isto é, através do princípio da simpatia) para a aprovação das virtudes que beneficiam o *interesse público*, que não parece mesmo constituir um objeto muito tangível, próprio para o sentimento afixar-se; a resposta afirmativa de Hume, pelo menos em princípio, a esse desafio:

The same principle produces, in many instances, our sentiments of morals, as well as those of beauty. No virtue is more esteem'd than justice, and no vice more detested than injustice; nor are there any qualities, which go farther to the fixing the character, either as amiable or odious. Now justice is a moral virtue, merely because it has that tendency to the good of mankind; and, indeed, is nothing but an artificial invention to that purpose. The same may be said of allegiance, of the laws of nations, of modesty, and of good-manners. All these are mere human contrivances for the interest of society. And since there is a strong sentiment of morals, which in all nations, and all ages, has attended them, we must allow, that the reflecting on the tendency of characters and mental qualities, is sufficient to give us the sentiments of approbation and blame. Now as the means to an end can only be agreeable,

where the end is agreeable; and *as the good of society, where our own interest is not concern'd, or that of our friends*, pleases only by sympathy: it follows, that sympathy is the source of the esteem, which we pay to all the artificial virtues. [grifo meu]²⁶

Hume e o entrave da parcialidade

Se pretendêssemos sustentar uma “concepção sentimentalista” da justiça *em contraposição* ao que chamamos de concepção utilitária, negando todas as premissas dessa última, sairíamos deste trabalho pior do que começamos. Porque enquanto a concepção utilitária deixa como lacuna a explicação do comportamento não estratégico diante das regras da justiça, a supressão do componente de racionalidade instrumental faria nada menos do que desaparecer o objeto de investigação — para Hume, estaríamos então falando de um sentimento “simples”, a benevolência, e não de justiça:

As virtudes sociais de carácter benevolente e humanitário exercem sua influência de forma imediata, por um instinto ou tendência direta que visa principalmente o objeto que mobiliza as afecções, e *não abarca nenhum plano ou sistema, nem as conseqüências resultantes da cooperação, imitação e exemplo de outras pessoas*.²⁷

Mas, realmente, mesmo admitindo (junto com toda a filosofia política do século XVII) que a justiça tem como condição necessária a escassez,²⁸ não se poderia prescindir da justiça se, mesmo sob escassez, a benevolência fosse suficientemente intensa e uniformemente distribuída? — entendendo-se por intensidade da benevolência a intensidade da disposição de uma determinada *outra pessoa* a buscar *minha felicidade*, e por distribuição uniforme literalmente que essa intensidade é a mesma, quem quer que, dos demais $n-1$ membros da sociedade, esteja no pólo do “outro” na relação de benevolência.

Como conseqüência da *uniformidade*, Hume nos diz, eu seria indiferente entre confiar meus interesses ao discernimento de um estranho e confiá-los a um velho companheiro de moderadas libações alcoólicas, por exemplo. Não haveria no seio de nenhum homem divisões ou distinções quanto a isso. Quanto à *intensidade*, devemos pensar que se ela chegasse a ser tal que a disposição de qualquer outra pessoa a buscar minha felicidade chegasse a ser igual à minha própria disposição a buscar minha felicidade, então

“cada homem seria um segundo eu para cada um dos outros”, isto é, não haveria desconfiança. Em suma, sob a benevolência, não seria preciso que uma lei ou promessa dispusesse sobre como devemos agir quando nos obrigamos com alguém, e sequer a idéia de obrigação faria sentido já que seria natural perseguir o interesse dos outros.

Uma primeira objeção à proposição de que a benevolência seria uma boa substituta para a justiça tem um sabor secular e nos interessa menos: observe que não se excluiu, em absoluto, a possibilidade de que uma pessoa α seja mais estimada do que uma pessoa β e o sistema de relações seja harmonioso, desde que cada um esteja contente no seu lugar; assim, no caso em que θ é um proprietário de terras e α e β são respectivamente um outro proprietário vizinho e um retirante, deveríamos esperar que eles recebam tratamentos diferentes pela invasão das terras de θ , e esse exemplo não nos deixaria tão à vontade hoje em dia quanto na Inglaterra dos *enclosures*. Com o que, embora pela benevolência atinjamos algo que corresponderia à concepção aristotélica de justiça,²⁹ não se pode atingir nada que corresponda à aspiração iluminista de que “todo homem é igual perante a lei”.

Entretanto, a objeção séria surge de que o próprio Hume não acreditava na uniformidade da benevolência, especialmente no que se refere aos “interesses privados”, interesses que sabemos que só surgem por causa da escassez e que a justiça se propõe regular. Sem a uniformidade, a sorte do nosso proprietário θ dependerá pesadamente de quem o acaso pôs em seu caminho: se ele recorrer à justiça, será o juiz da comarca seu amigo ou inimigo? Se recorrer à opinião pública, terá ele trânsito junto aos donos dos meios de comunicação? Diante dessas ligações particulares, é como se θ não pudesse ser tomado simplesmente como “proprietário”: desejarei e até me esforçarei para que se restitua as terras a θ , meu amigo fazendeiro quatrocentão paulista; mas serei indiferente quanto ao infortúnio de um deputado latifundiário nordestino, e talvez ainda zombe do tom enfezado que a sua ofensa assume. Isso porque, como vimos, o princípio da simpatia em Hume seria irremediavelmente afetado pela proximidade no tempo e no espaço e pelas ligações particulares existentes entre o “espectador” e a pessoa cujo interesse ou ofensa se julga. O julgamento moral, para se credenciar como promotor do bem-estar da sociedade, teria de comportar uma dualidade sentimento/razão:

Aqui, o *juízo* corrige a *parcialidade* de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos.³⁰

Apesar disso, diante das “limitações da razão humana” em sobrepujar o sentimento, o que acaba se dando mesmo é uma delimitação do objeto do julgamento moral, excluindo-se o “interesse privado”:

Quando um homem chama outro de seu inimigo, seu rival [etc.], entende-se que ele está falando a linguagem do amor a si mesmo e expressando sentimentos que lhe são peculiares e que surgem das particulares situações e circunstâncias em que está envolvido (...) [Já] a idéia de moral pressupõe algum sentimento comum a toda a humanidade, capaz de recomendar o mesmo objeto à aprovação generalizada (...) Ela também pressupõe um sentimento tão universal e abrangente que consiga se estender a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes objetos de aplauso ou censura (...) ³¹

Talvez essa impossibilidade de dar a certas relações interindividuais um tratamento puramente “sentimentalista” — isto é, fundado nos princípios da “*natureza humana*” — tenha levado Hume à sugestão de que a utilidade (finalidade da justiça) tem um caráter quase *nomotético*, na passagem em que ele mais se aproxima do que os economistas chamam de “coletivismo metodológico”:

Examine-se os autores que trataram das leis da natureza (...) E que outra razão, na verdade, poderia afinal ser apresentada por esses autores para que isto deva ser meu e aquilo seu, se a natureza ignorante certamente nunca traçou tal distinção? Os objetos que recebem essas denominações são em si mesmos alheios a nós, são totalmente desconectados e separados de nós, e nada senão os *interesses gerais da sociedade* podem estabelecer essa conexão. ³²

Se na *Investigação sobre os princípios da moral* Hume parece abandonar o princípio da simpatia e abraçar o critério de utilidade pública fora do âmbito da moralidade, no *Tratado da natureza humana* ele apresenta duas respostas ao problema da parcialidade, respostas cujo alcance precisamos considerar se quisermos contrapor Smith a um Hume na sua verdadeira estatura intelectual:

Every particular man has a peculiar position with regard to the others, and 'tis impossible we cou'd ever converse together on any reasonable terms,

were each of us to consider characters and persons, only as they appear from his peculiar point of view. In order, therefore, to prevent those continual contradictions, and arrive at a more stable judgment of things, we fix on some steady and general points of view; and always, in our thoughts, place ourselves on them, whatever may be our present situation.³³

Isso poderia não passar da constatação de que existe um sistema de avaliação moral socialmente compartilhado, como não cansa de observar Mac-
kie (1980), para quem aliás não deveria haver “*continual contradictions*” entre os diferentes julgamentos morais caso eles fossem realmente tomados como expressões imediatas da simpatia, e portanto naturalmente afetados pela parcialidade. Contudo, antes de abraçarmos a idéia de um “sistema social de avaliação”, e recolocarmos o problema como o da adesão ou engajamento dos indivíduos a esse sistema objetivado, faríamos muito bem em considerar um trecho imediatamente anterior de Hume:

Our situation, with regard both to persons and things, is in continual fluctuation; and a man, that lies at a distance from us, may, in a little time, become a familiar acquaintance.³⁴

Interpretando essa passagem para além de qualquer posicionamento explícito de Hume, podemos nos contentar em observar que ele reconhecia a utilidade, para a vida prática em sociedade, de uma imparcialidade do julgamento moral, restando provar que isso poderia ser produzido “naturalmente” e depois exercitado como um sentimento. Alternativamente, atribuindo uma maior importância ao processo de aprendizado na interação social para a constituição das faculdades ou princípios da natureza humana, podemos chegar a uma interpretação de Hume muito mais próxima da posição de Smith que apresentaremos a seguir.

Smith: a superação da parcialidade através do “judgement of propriety”

Comparada à *Investigação* de Hume, a *Teoria dos sentimentos morais* de Smith pode ser submetida a uma interpretação que permite a superação da parcialidade através do próprio princípio da simpatia, portanto sem dualismo sentimento/razão, e daí a extensão do julgamento moral para o âmbito das relações privadas que dizem respeito à justiça e à economia.

Smith começa por fixar o significado de “simpatia”: embora originalmente equivalendo a pena e compaixão, que denotam nosso *fellow-feeling*

com a tristeza dos outros, agora a simpatia será usada para denotar tal sensibilidade com relação a qualquer paixão que possa acometer um homem. Mas, logo em seguida, vemos que a própria natureza desse *fellow-feeling* parece variar segundo o tipo de paixão observada pelo espectador:

Upon some occasions sympathy may seem to arise merely from the view of a certain emotion in another person. The passions (...) seem to be transfused from one man to another, instantaneously, and antecedent to any knowledge of what excited them in the person principally concerned.³⁵

Como nos casos dos sentimentos simples de *grief and joy*, que não requeriam do espectador nenhum julgamento. Já outras emoções, como o *ressentimento* e a *ofensa*, comportam em sua expressão algo a mais: a sugestão da idéia de uma terceira pessoa envolvida, além daquele que está se expressando e do espectador. E porque os interesses dessa terceira pessoa podem muito bem se opor aos da pessoa *principally concerned*, tornando eventualmente maléfica nossa simpatia imediata — talvez por esse perigo, mais a aversão iluminista às paixões iradas,³⁶ Smith toma o descaminho de um “viés pró-benevolência”:

Nature, it seems, teaches us to be more averse to enter into this passion, and, till informed of its cause, to be disposed rather to take part against it.³⁷

Na ausência de um *julgamento*, não poderia haver mesmo cautela ou “suspensão do juízo” — ao invés de “simpatia imediata”, tem-se uma reprovação imediata. A “simpatia” é passiva, e nossa boa-ventura depende da intervenção da sábia Natureza. Além disso, um sistema moral em que o prazer transmitido pela observação se convertesse em aprovação, e a dor ou fúria observadas em reprovação,³⁸ não poderia jamais servir de fundamento para a justiça, cujas sanções têm um caráter ao mesmo tempo *antibenevolente e retributivo*: a punição nada mais é do que a aprovação e extravasão (controlada) do ódio da pessoa que sofreu injúria, não se distinguindo, em seu conteúdo, da própria injúria.

Para sair desse impasse, iremos mergulhar nele a fundo, delimitando mais precisamente os sentimentos que são objeto de julgamento moral: assim, quanto à operação do princípio da simpatia, agruparei os sentimentos simples de *grief and joy* aos objetos dos julgamentos estéticos e intelectuais. Esses últimos objetos, segundo Smith, são aqueles que consideramos sem

qualquer peculiar relação tanto conosco (espectador) quanto com a pessoa cujo sentimento é julgado. Esse sentimento e a apreciação do espectador, aliás, são indistintos:

We both look at them from the same point of view, *and we have no occasion for sympathy*, or for *that imaginary change of situations* (...) ³⁹

Nessas questões de gosto e especulação, não só as discordâncias podem ser diremidas mediante um terceiro ponto de vista ou encompassamento de uma das duas opiniões conflitantes pela outra, como elas também não causam sério entrave à sociabilidade.

(...) and if I have any degree of temper, I may still find some entertainment in your conversation (...) But if you have either no fellow-feeling for the misfortunes I have met with; (...) or if you have no indignation at the injuries I have suffered, (...) we become intolerable to each other. (...) You are confounded at my violence and passion, and I am enraged at your cold insensibility and want of feeling. ⁴⁰

Assim como o *mérito* é formado pela simpatia com a gratidão por um benefício, “justice is built on sympathy with resentment for harm”. Mas enquanto nenhuma pessoa sã virá nos cobrar por não reconhecermos seus méritos, no caso da justiça a virtude que se espera do espectador não é livre. Se ele quiser se livrar do trabalho de aprovar e apoiar o sentimento do agente principal, não poderá fazê-lo sem custo. Está claro, pois, o que requer a fundamentação sentimentalista da justiça: no mínimo aprovação a um sentimento que é originalmente experimentado pelo espectador como desconcertante, assustador e desagradável. Isso não poderia ser obtido caso a simpatia consistisse numa transfusão de sentimentos, pois aí o resultado dependeria de um embate imponderável de paixões no seio do espectador, e, na verdade, a vitória do sentimento infundido sobre o choque original desagradável resultaria não em aprovação moral, mas em anulação do espectador. Que a simpatia não consiste numa faculdade passiva ou num *moral sense*, fica claro pelo papel central atribuído por Smith à *imaginação*:

As we have no immediate experience of other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of

what he suffers. They never did and never can carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. Neither can that faculty help us to this any other way, than by representing to us what would be our own, if we were in his case.⁴¹

Analisando a *imaginação simpática*, podemos decompô-la num triplo movimento: primeiro o espectador se retira da situação ou totalidade da qual ele era uma parte no mínimo por causa da sua impressão direta enquanto “observador”; depois reconstrói um entorno a partir do que ele julga ser o ponto de vista ou posição do agente principal, entorno que para ser perfeito deve incorporar ele mesmo e outros observadores; por fim, o *sentimento simpático* resulta da experiência da subjetividade do próprio espectador nesse contexto mentalmente construído. Existe então algo comum à impressão resultante da experiência imediata do espectador e ao sentimento simpático, pois esse requer a construção de uma situação especial com a propriedade de ser tão integral ou verossímil que fale não à memória/classificação de julgamentos sobre casos precedentes similares, mas aos sentidos e sentimentos presentes.

Constituído o sentimento simpático, já poderíamos divisar uma origem da aprovação e reprovação moral nos “dados sentimentais” da experiência do espectador: se o sentimento original observado no agente principal coincidir com o sentimento simpático do espectador, ele recebe aprovação; se não coincidir, é reprovado — esta é, com efeito, uma descrição correta do processo subjacente ao julgamento moral smithiano. No entanto, ainda assim nos quedaríamos a um passo aquém do julgamento: se a simpatia consistisse num exercício de imaginação sem qualquer reflexão; se, pela imaginação, eu acabasse me projetando tão completamente nas circunstâncias do agente principal, a ponto de a minha experiência do “movimento” tornar-se puramente sensível, então eu já não conseguiria separar “sujeito” (agente principal) de “objeto” (circunstâncias).

Daí concluímos que a irredutibilidade ontológica entre indivíduos, espectador e agente, não se resume à eventual imperfeição ou ininteligibilidade da correspondência entre o sentimento do agente principal e o sentimento simpático, que a princípio nos ocorreria atribuir às mesmas particularidades que estão por trás da “parcialidade” na benevolência humana. A irredutibilidade

também, e principalmente, tem lugar no sistema moral smithiano porque o espectador, ainda que suas particularidades ou “determinações de existência” fossem exatamente as mesmas do agente, não perde a consciência ou pelo menos a apreensão de que *está fazendo o movimento*, e isso é o que lhe permite fazer o *juízo de propriedade* (*judgement of propriety*), essa formidável consideração abstrata da relação entre as paixões que engendram a ação humana e as circunstâncias em que foram despertadas:

When the original passions of the person principally concerned are in perfect concord with the sympathetic emotions of the spectator, they necessarily appear to this last just and proper [grifo meu], and suitable to their objects; and, on the contrary, when, bringing the case home to himself, he finds that they do not coincide with what he feels, they necessarily appear to him unjust and improper (...)⁴²

2. CONCLUSÃO

A essa altura, vimos que em Smith o juízo moral de propriedade pode se aplicar aos casos de “sentimentos relacionais” (isto é, que envolvem uma terceira pessoa), aos casos que apresentam relações particulares e portanto parcialidades, e aos casos que correspondem a virtudes não livres. Esse âmbito de predicação parece coincidir perfeitamente com a abordagem smithiana da justiça como uma virtude retributiva que prevê e aplica sanções a “danos positivos”.⁴³ Abandonada a teleologia de Aristóteles, que garante tautologicamente a harmonia social, tais danos positivos podem perfeitamente ser causados pela “colisão” de agentes atomizados em busca de seu auto-interesse; mas agora, na medida em que a sociabilidade proporciona ao indivíduo a inestimável oportunidade de sofrer juízo desfavorável dos outros ou até de si mesmo (convertendo-se em espectador da sua própria conduta), obviamente não podemos falar em agentes em busca de um auto-interesse apreendido como anterior à interação social.

O aporte desta leitura de Smith não é a dedução das instituições da justiça como algo necessário para a promoção de finalidades como a prosperidade geral ou harmonia social, mas a fundamentação da operação da justiça nos *princípios da natureza humana*, ao passo que em Hume podemos ver a justiça com sua simetria e invariabilidade de operação contrapondo-se à

parcialidade da simpatia em nome de um critério de utilidade social que transcende a esfera dos sentimentos morais, implicando portanto dualismo motivacional,⁴⁴ e com ele o potencial conflito entre preferências e deveres, ou entre juízo e simpatia, ou ainda, na linguagem dos economistas modernos, entre “simpatia” e “*commitment*”.⁴⁵

Ao cabo, nossa tarefa remanescente é dar conta das regras da justiça apreendidas em sua *objetividade* e *unicidade*. Só assim se recoloca o problema do “comportamento não estratégico dos indivíduos” *diante das leis*; só assim poderemos falar em “simpatia com o sistema da justiça”, ou no sistema de justiça como argumento da função utilidade individual.⁴⁶

Ora, se não atingimos em Smith um sistema moral universal, temos pelo menos um “sistema geral”, determinado pelo conjunto harmoniosamente articulado de julgamentos provenientes do *espectador imparcial*, esse *constructo* mais gigantesco do que o Leviatã, que é a subjetividade individual média pela qual passa a totalidade da experiência social. De posse do conceito do espectador, reconsideremos rapidamente o problema da dualidade: decorreria ele, em última instância, da impossibilidade de fazer coincidirem os interesses particulares com o interesse geral? — o que vimos sobre o processo de socialização do indivíduo, sobre o surgimento de novas paixões em sociedade afetando a conduta individual, deveria ser o bastante para responder negativamente a essa pergunta. Todo o problema, como também até certo ponto já vimos, decorre da parcialidade, da insuficiência da razão e dos sentimentos individuais em abarcar a profusão de situações em que os homens agem, de cadeias causais envolvidas — mas agora, mesmo instituições de utilidade geral, ou que prevêem circunstâncias longínquas ou improváveis, podem receber uma fundamentação sentimentalista, através da aprovação do espectador imparcial.⁴⁷

A unicidade do sistema moral assim constituído é uma questão trivial a partir da sua definição. Sua objetividade é atestada pela constatação de que os indivíduos antecipam à ação em sociedade uma consideração que prescinde do cálculo das circunstâncias fortuitas, mas tão decisivas, pelas quais virão a ser efetivamente afetadas essas ou aquelas pessoas, poderosas ou à mercê deles, liberais e *open-minded* ou zelosas tias inglesas:

Neither is it, in this case too, so much the thought of being hated and dispised that we are afraid of as that of being hateful and despicable.⁴⁸

NOTAS

1. Emprestamos essa expressão de Louis Schneider (1967), que fala em “Social Psychology and the Social Bond”.
2. Ver Morrow (1928).
3. Ver Axelrod (1984).
4. Hume (1965), p. 490.
5. Com efeito, para Hume uma *natural obligation* derivava da apreensão de um bem natural, isto é, de um estado de prazer, e da necessidade induzida de seguir um curso de ação que o discernimento racional identificava como um meio de promover esse bem.
6. In Darwall (1995), cap. X.
7. Essas instituições (códigos de leis, tribunais etc.), aliás, identificar-se-iam mais, para Hume, com a noção de “sociedade política” do que com a de justiça. Ver nota 9.
8. Mackie (1980) usa o termo “teoria da ação” humeana tendo em vista principalmente o livro II, cap. III, seção 3 do *Tratado sobre a natureza humana*. Aí, Hume estabelece uma dualidade, em planos diferentes, entre as paixões (*original existences*) e os produtos do entendimento ou “crenças e idéias” (*representations*). Por sua vez, o trabalho do entendimento se divide em produzir argumentos lógicos (*demonstration*) e produzir conhecimento empírico através de relações causais (*probability*). A isso Hume acrescenta que “*reason is and ought only to be the slave of the passions*”, servindo como razão instrumental, uma vez que “*reason alone can never produce any action or give rise to volition*”, sendo portanto “*incapable of disputing the preference with any passion or emotion*”. Uma paixão, enquanto motivo para a ação, consiste numa expectativa de dor ou prazer — daí a conexão com o item *probability* acima, já que cada paixão existente tem de ter uma crença associada a ela. Não obstante, esse aspecto da razão vai influenciar a ação tão-somente na medida em que ele fornece a expectativa de que algo vai acontecer ou ser apresentado a nós; nem as crenças nem o conhecimento das características dos objetos têm qualquer coisa a ver com o dado original da ocorrência de dor ou prazer na presença desse ou daquele particular objeto.
9. Tendo como ancestral a virtude estóica mais geral do autocomando, podemos ver a *strength of mind* ressurgindo na economia clássica sob a denominação de “prudência” e, na economia neoclássica, “baixa taxa de preferência intertemporal”. Note que na presença de um “auto-interesse esclarecido” e da “*strength of mind*”, seria desnecessária a coerção na vida em sociedade:

Se todas as pessoas tivessem suficiente sagacidade para perceber, em todas as ocasiões, o grande benefício associado à observância da justiça e da imparcialidade, e suficiente força espiritual para manter um constante apego a um interesse de caráter mais geral e remoto em oposição às seduções do prazer imediato e vantagens de curto prazo, não haveria, nesse caso, nada de semelhante a um governo ou uma sociedade politicamente organizada, mas cada pessoa, seguindo sua liberdade natural, viveria em uma completa paz e harmonia com todas as demais. (Hume, 1995, p. 65)

10. Rawls (1955), "Two concepts of rules", *Philosophical Review* n. 64.
11. Essa classificação (*sentimentalist*) encontra-se em Darwall (1995), cap. 1. Tipicamente, Hume fala que as distinções morais são baseadas em sentimentos, e não na razão:

Surgiu recentemente uma controvérsia que é bem mais digna de investigação e que diz respeito aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da razão ou do sentimento, se obtemos conhecimento deles por uma seqüência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado, se — como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade — eles deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou — como na percepção da beleza e da deformidade — fundam-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana. (Hume, 1995, p. 20)

12. Hume, in Darwall (1995), cap. X.
13. Elster (1979).
14. Se coincidisse, cada agente seria o que Hume chama de "sensible knave" (canalha sensato ou espertalhão de bom senso):

(...) um espertalhão de bom senso pode julgar, em certas circunstâncias particulares, que um ato de injustiça ou deslealdade trará uma significativa adição à sua fortuna sem causar qualquer ruptura considerável na confederação ou união social. "A honestidade é a melhor política" pode ser uma boa regra geral, mas é susceptível de muitas exceções, e pode-se pensar que o homem que se conduz com a máxima sabedoria é aquele que observa a regra geral e tira proveito de todas as exceções. (Hume, 1995, p. 170)

15. Por exemplo, o historiador americano Douglass North (1981) sustenta que nenhuma sociedade organizada tal como as que conhecemos manter-se-ia caso os indivíduos aproveitassem todas as oportunidades de comportamento *free-rider*.

É comum associar-se a insuficiência do "*enlightened self-interest*" para garantir a promoção da justiça ao problema do *free-rider*. Nos estágios mais desenvolvidos das sociedades, ou em geral nos casos em que o número de jogadores é grande, abrir-se-ia para cada agente uma cunha entre o aspecto preditivo da lei (pelo qual eu espero que os outros vão de fato regular sua conduta e se abster da minha propriedade) e o aspecto prescritivo (a constatação de que o enunciado acima, ao valer para os outros, implica que eu também devo me abster a fim de que os outros se abstenham...). Diante da insuficiência do auto-interesse em promover a justiça, algo de novo deveria entrar na concepção que os agentes têm do seu próprio bem (...) Hume, por exemplo, introduz a noção de "*sense of duty*" — a essa altura, notamos que o argumento é teleológico ou funcionalista, e, para os nossos propósitos, inteiramente equivalente à constatação factual de que os agentes não adotam um comportamento estratégico diante das regras.

16. “The same truth may be prov’d still more evidently by that reasoning, which prov’d justice in general to be an artificial virtue. No action can be requir’d of us as our duty, unless there be implanted in human nature some actuating passion or motive, capable of producing the action. This motive cannot be the sense of duty. A sense of duty supposes an antecedent obligation: and where an action is not requir’d by any natural passion, it cannot be requir’d by any natural obligation; since it may be omitted without proving any defect or imperfection in the mind and temper, and consequently without any vice. Now ’tis evident we have no motive leading us to the performance of promises, distinct from a sense of duty. If we thought that promises have no moral obligation we never shou’d feel any inclination to observe them. This is not the case with natural virtues.” Hume (1995), p. 518.
17. Darwall (1995), p. 310. Ou, nas palavras de Hume: “(...) em todas as naturezas puras a aversão pela deslealdade e felonía é demasiado forte para ser contrabalançada por quaisquer perspectivas de lucro ou vantagem pecuniária. Paz interior de espírito, consciência da integridade, um exame satisfatório da nossa própria conduta: essas são condições muito necessárias para a felicidade, e são valorizadas e cultivadas por toda pessoa honesta que se apercebe da sua importância” (Hume, 1995, p. 170-171).
18. Não interessa se esse trânsito é automático, ou se por exemplo a aprovação de uma conduta que promove o meu bem depende de como ela afeta o bem dos demais (situação de conflito de interesses).
19. Smith (1984), III.I.3, p. 110-111. Note como Smith parece ter praticamente transcrito o seguinte trecho de Shaftesbury:

In a creature capable of forming general notions of things, not only the outward beings which offer themselves to the senses, are the objects of the affection; but the very actions themselves, and the affections of pity, kindness, gratitude, and their contraries, being brought into the mind by reflection, become objects. So that, by means of this reflected sense, there arises another kind of affection towards those very affections, which have been already felt, and are now become the subject of a new liking or dislike. (Shaftesbury (?), I.III)
20. Em consonância com isso, aliás, é que Hume afirma que as ações, paixões e caracteres não são em si mesmos bons nem maus.
21. Hume (1995), p. 86.
22. Hume (1965), p. 575-576.
23. Hume (1965), p. 589.
24. Essa objeção é sintetizada por Hume da seguinte maneira: “*the sympathy varies without a variation in our esteem. Our esteem, therefore, proceeds not from sympathy*” (Hume, 1965, p. 581).
25. Hume (1965), p. 579.
26. Hume (1965), p. 577. Note aqui (trecho grifado) a simpatia com o interesse público sendo definida em algo como “*grounds of indifference with self-interest*”.

27. Hume (1995), p. 197 [grifo meu].
28. “Pois qual seria o propósito de efetuar uma repartição de bens quando cada um já tem mais do que o suficiente? Para que fazer surgir a propriedade quando é impossível causar prejuízo a quem quer que seja? Por que dizer que este objeto é meu quando, caso alguém dele se apodere, basta-me esticar a mão para apropriar-me de outro igual? A justiça, nessa situação, sendo completamente inútil, não passaria de um vão cerimonial e não poderia jamais obter um lugar no catálogo das virtudes” (Hume, 1995, p. 36).
29. Trata-se da “justiça distributiva”, ligada à Constituição da pólis, que Aristóteles distingue da “justiça restitutiva” no livro V da *Ética a Nicômacos*.
30. Hume (1995), p. 95.

Poderia o julgamento moral individual visar a conduta e o caráter com a objetividade do conhecimento científico? — quer dizer, posso chegar a saber que tal caráter é (em si mesmo) reprovável pela concorrência de um poder geral e incondicionado como o juízo humeano? Não estaria o próprio juízo afetado em sua constituição pela percepção dos objetos em relação aos quais ele deveria ser anterior, exterior e isento de intencionalidade? — Para Merleau-Ponty, o empirismo deixa como um mistério o conhecimento prévio, pelo sujeito, de fatores como a “proximidade no tempo e no espaço” que, não sendo eles mesmos apreensíveis pelos sentidos, confundiriam ou enganariam a percepção. (cf. *Fenomenologia da percepção*, cap. 3)
31. Hume (1995), p. 156-157.
32. Hume (1995), p. 52.
33. Hume (1965), p. 581-582.
34. Hume (1965), p. 581.
35. Smith (1984), I.I.I.6, p. 11.
36. Essa aversão estaria fundamentada na crítica ao fanatismo, que encontramos em Hume e em Shaftesbury (ver, por exemplo, o ensaio de Hume *On Superstition and Enthusiasm*).
37. Smith (1984), p. 11.
38. O falso problema da correspondência imediata entre as sensações prazerosas/dolorosas experimentadas pelo espectador e a aprovação/reprovação deu origem à crítica de Hume, que viu aí o ponto fraco do sistema de Smith:

I wish you had (...) proved that all kinds of Sympathy are necessarily Agreeable. This is the Hinge of your System (...) Now it would appear that there is a disagreeable sympathy, as well as an agreeable (...) Indeed, when we converse with a man with whom we can entirely sympathize, that is, where there is a warm & intimate Friendship, the cordial openness of such a Commerce overpowers the Pain of a disagreeable Sympathy, and renders the whole Movement agreeable.”

E a essa objeção confusa mas rica em sugestões Smith responde em seu estilo plano e metódico:

It has been objected to me that as I found the sentiment of approbation, which is always agreeable, upon sympathy, it is inconsistent with my system to admit any disagreeable sympathy. I answer, that in the sentiment of approbation there are two things to be taken notice of; first, the sympathetic passion of the spectator; and, secondly, the emotion which arises from his observing the perfect coincidence between this sympathetic passion in himself, and the original passion in the person principally concerned. This last emotion, in which the sentiment of approbation properly consists, is always agreeable and delightful. The other may either be agreeable or disagreeable, according to the nature of the original passion, whose feature it must always, in some measure, retain . (Raynor, 1984)

39. Smith (1984), I.I.4.3, p. 19.
40. Smith (1984), p. 21.
41. Smith (1984) , p. 9.
42. Smith (1984), I.I.3.1, p. 16.
43. A idéia de um dano positivo é inteligível em oposição à idéia de falta de benevolência, falta de gratidão etc. Salter (2000) recorda que, para Smith, caíam dentro do escopo da justiça contratos e promessas (rights held against particular persons — *jure ad rem*), mas não os direitos de propriedade (rights held against all other people — *jus in re*). Na tentativa de se fundamentar esses últimos pelos primeiros (tese de Witzum), podemos entrever uma passagem do julgamento de propriedade para o julgamento do espectador imparcial:

The right of possession (*jus in re*) is based on the impartial spectator's approval of the resentment felt by a person whose expectations to enjoy the thing he possesses (i.e., the enjoyment which is due to him from the asset he acquired: *jure ad rem*) are frustrated.
44. O critério de utilidade em Hume pode ser relacionado com a noção de simpatia presente no Tratado, *namely*, de que a aprovação à benevolência surge da simpatia do espectador que compartilha o prazer do benefício em si mesmo (relação sujeito-objeto), enquanto o que é compartilhado segundo Smith é sempre um sentimento, motivo benevolente ou gratidão.

Aqui também se abre uma abordagem diferente para Smith, a partir do critério de utilidade: “One feature that comes out clearly in TMS is the place of aesthetic pleasure in the value attached to utility. Useful means are valued first for the ends at which they aim, but then we are charmed by the beauty of their own sheer efficiency, and this pleasure, Smith believes, plays a major part in sustaining economic activity and political planning”. (Raphael, 1976, Introdução à TMS)

45. "If the knowledge of torture of others makes you sick, it is a case of sympathy; if it does not make you feel personally worse off, but you think it is wrong and you are ready to do something to stop it, it is a case of commitment" (Sen, 1979).
46. O problema da objetividade também pode ser suscitado pelo seguinte caso hipotético em que as prescrições ou a prática da justiça parecem não corresponder ao sentimento interpessoal ou ao julgamento de propriedade, abrindo-se espaço para uma desagradável recuperação do critério humeano de utilidade: por que fuzilar uma sentinela que adormeceu em serviço? — a solução para o paradoxo está em atribuir a punição a um sentimento, o do espectador imparcial.
47. Outro problema, diferente, é o da efetividade de tais leis ou instituições gerais, que depende da sintonia entre o agente moral e o espectador; como ressalva Brown (1995), o próprio Smith admite ser impossível uma identificação completa entre agente e espectador.
48. Smith (1984), p. 117.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES *Ética a Nicômacos*. (Coleção Os Pensadores). Abril Cultural.
- AXELROD, R. (1984) *The Evolution of Cooperation*. Nova York: Basic Books.
- BROWN, V. (1995) "Reading Adam Smith's texts on morals and wealth". *Economics and Philosophy*, n. 11.
- BRYSON, G. (1968) *Man and Society: the Scottish enquiry of the Eighteenth century*. Nova York: Kelley.
- CUDD, A. E. (1993) "Game theory and the history of ideas about rationality". *Economics and Philosophy*, n. 9.
- DARWALL, S. (1995) *The British Moralists and the Internal "Ought"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (1979) *Ulysses and the Sirens, a Study on Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1965) *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press
- HUME, D. (1995) *Investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Unicamp.
- MACKIE, J. L. (1980) *Hume's Moral Theory*. Londres, Boston: Routledge & K. Paul.
- MORROW, G. (1928) "Adam Smith: moralist and philosopher". In: *Lectures to Commemorate the Sesquicentennial of the Publication of "The Wealth of Nations"*. Chicago: University of Chicago Press.
- NORTH, D. C. (1981) *Structure and Change in Economic History*. Nova York: W. W. Norton.
- NORTON, D. F. (1990) *Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAPHAEL, D. D., MACFIE, A. L. *Introduction to TMS*. Idem.

- RAYNOR, D. (1984) “Hume’s abstract of Adam Smith’s Theory of Moral Sentiments”. *Journal of History of Philosophy*, v. 22, n. 1, Jan.
- SALTER, J. (2000) “Adam Smith: justice and due shares”. *Economics and Philosophy*, 16, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN, A. (1979) “Rational Fools: a critique of the behavioural foundations of economic theory”. In: Hahn & Hollis (ed.), *Philosophy and Economic Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- SHAFTESBURY, A. A. *An Enquiry Concerning Virtue or Merit*. Mimeo.
- SHNEIDER, L. (1967) *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, A. (1984) *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford, Clarendon, 1976, reprinted by The Liberty Fund, Indianapolis.